La ontología del mundo sociohistórico de Cornelius Castoriadis. El problema de la sede de las significaciones imaginarias sociales

Cornelius Castoriadis' Sociohistorical World Ontology. The Problem of Social Imaginary Significations' Site

Adrián Almazán Gómez
Universidad Autónoma de Madrid, España

RESUMEN Este artículo se plantea dos objetivos. El primero, presentar al lector de manera sintética las líneas generales de la ontología del mundo sociohistórico de Castoriadis. O dicho de otro modo, exponer la *teoría de la sociedad* del filósofo grecofrancés y los conceptos centrales de la misma (imaginación, creación radical, mundo instituido o condicionante a la creación). El segundo, problematizar algunos de los elementos clave de dicha propuesta, en particular la noción de significación imaginaria social. A través de una reflexión sobre la idea de *sede* de las significaciones se presentará una propuesta de ampliación de la ontología castoriadiana que permita incluir orgánicamente en su interior el conjunto del mundo material (metabolismos y acervos técnicos). Lo anterior permitirá ofrecer al lector una herramienta de análisis del mundo sociohistórico que puede suponer el punto de partida de todo un programa de investigaciones sociohistóricas específicas.

PALABRAS CLAVE Ontología; Sociología; Tecnología; Sede; Metabolismo.

ABSTRACT *This article has two mail goals. The first one, to present a synthesis of the main characteristics of Castoriadis' sociohistorical world ontology. In other words, to expose the "theory of society" of the Greek French philosopher and its central concepts (imagination, radical creation, instituted world or creation limits). The second is to problematize some of the key elements of this proposal, particularly the notion of social imaginary significations. Through a reflection on the idea of the site of significations, a proposal will be presented for the extension of the Castorian ontology that will allow the organic inclusion in its interior of the whole of the material world (metabolisms and technical assets). This will provide the reader with a tool for analysing the sociohistorical world, which may be the starting point for an entire programme of specific sociohistorical researchs.*

KEY WORDS *Ontology; Sociology; Technology; Site; Metabolism.*

RECIBIDO *RECEIVED* 13/06/2019
APROBADO *APPROVED* 25/09/2019
PUBLICADO *PUBLISHED* 27/1/2020

NOTA DEL AUTOR

Adrián Almazán Gómez, Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, España.

Este artículo se ha desarrollado en el marco de la financiación de la beca FPI-UAM 2016 de la Universidad Autónoma de Madrid.

Correo electrónico: adrian386@gmail.com

ORCID: http://orcid.org/0000-0003-0373-0642



Aunque su recepción sigue siendo todavía insuficiente, cada vez más existe un consenso que reconoce que la propuesta filosófica de Cornelius Castoriadis (1922-1997) constituye uno de los aportes más ambiciosos y brillantes a la historia del pensamiento del siglo xx. Una de las razones de ello es su amplitud. La curiosidad desbordante del filósofo grecofrancés hizo que nunca se sintiera cómodo en las ya cotidianas cárceles de la especialización disciplinar. Su erudición y trabajo de reflexión no se conformaron con menos que la totalidad de lo existente a la hora de elegir un objeto. Eso explica, como señala Suzi Adams (2003, p. 106), que Castoriadis acabara por pasar de un trabajo centrado en la construcción de una ontología regional del mundo sociohistórico a elaborar una ontología transregional de la *physis*, en la que lo social se complementaría con lo viviente y lo inorgánico para abarcar el conjunto de lo real. Sin embargo, pese a la amplitud que llegó a adquirir el proyecto filosófico castoriadiano, lo social nunca dejó de ser su piedra de toque. Para él:

> No existen lugar y punto de vista exteriores a la Historia y a la Sociedad, o "lógicamente anteriores" a ellas, en el que poder situarse para hacer teoría .... Todo pensamiento de la Sociedad y de la Historia pertenece él mismo a la Sociedad y a la Historia. Todo pensamiento, sin depender de su "objeto," no es más que una modalidad y una forma del hacer socialhistórico. (1983, pp. 10-11).

Todo lo pensable se ve obligado a pasar por lo social. Ya sea porque es un producto propio de dicho ámbito o, incluso cuando no lo es, porque nuestra forma de conocerlo está atravesada por nuestra condición de seres humanos. Es decir, en tanto que todo lo que conocemos es conocido por un ser humano en el interior de una sociedad, todo elemento de lo real del que sea posible afirmar algo se verá en mayor o menor medida atravesado por la naturaleza propia del mundo histórico y social.

Por ello este artículo se plantea dos objetivos que pueden parece restringidos frente a la amplitud de la filosofía de Castoriadis, pero que a la luz de lo anterior se revelan tan pertinentes como necesarios. El primero, presentar al lector de manera sintética las líneas generales de esa ontología regional del mundo sociohistórico sumando las diferentes contribuciones de Castoriadis a lo largo de más de tres décadas de trabajo. El segundo, problematizar algunos de los elementos clave de dicha propuesta, ampliando su ontología del mundo sociohistórico para incluir orgánicamente en su interior el conjunto del mundo material. En particular procederemos desarrollando una reflexión sobre la importancia de no olvidar la materialidad a la hora de describir qué entendemos por sede de las significaciones imaginarias sociales.

La ontología del mundo sociohistórico en la filosofía castoriadiana

En el marco ontológico castoriadiano el mundo históricosocial se define como un *pour-soi* [Para sí] (2008, p. 19). Es decir, una totalidad específica y radicalmente separada de las otras por una determinada frontera, con dinámicas y características propias que justifican su comprensión como ámbito de la realidad ontológicamente estratificado. La implicación más directa de lo anterior es que para Castoriadis no tiene sentido tratar de estudiar la naturaleza última de lo social desde un punto de vista analítico y/o reduccionista. La sociedad es una *totalidad* (Castoriadis, 2009, pp. 151-152) que no se puede reducir a la suma de una serie de partes diferenciadas y caracterizadas por dinámicas propias (2000, pp. 66-67).

Además, esa irrenunciable interconexión no hace referencia únicamente a una descripción sincrónica, sino que teje un lazo diacrónico a través del tiempo que nos permite comprender la identidad que subsiste a sus diferentes modificaciones. Esta es la razón profunda a la que se debe el hecho de que Castoriadis hable en todo momento no de sociedad, sino de *mundo históricosocial*. Ni capricho léxico ni gusto por la jerga, con esa fórmula relativamente sencilla el autor grecofrancés rompe con una de las posiciones más arraigadas y con mayor solera del pensamiento sociológico: la idea de que pueden comprenderse y abordarse de manera diferenciada la naturaleza de la sociedad en un momento determinado y la dinámica de su cambio (Castoriadis, 2006, p. 251).

Dentro de esta posición, por un lado, tendríamos toda la tradición que parte de la idea de estática o física social de Comte (2007) y que afirma que la labor de la sociología es precisamente la descripción y caracterización de la fisiología de la sociedad en un determinado momento de su desarrollo. Un ejemplo paradigmático de esta posición sería el funcionalismo estructural y su representante más ilustre, Parsons, quien, en su obra magna *El sistema social* (1999), defiende precisamente que la sociedad es estática y armónica. Así el conflicto, cuando existe, solo se presentaría en términos que finalmente conducirían a un nuevo equilibrio social. Es evidente que tras esta idea de armonía social se esconde un posicionamiento político implícito que, negando la posibilidad de un verdadero conflicto en el interior de la sociedad, niega al mismo tiempo su apertura al cambio y la transformación.1 Por otro lado, tendríamos a todo el conjunto de pensadores que han puesto el peso de su análisis más bien en la historia y la transformación social. Aquí de nuevo Comte

1 Para profundizar en esta cuestión y en toda una crítica a la solidaridad histórica que se ha establecido entre la sociología entendida como ciencia y la dominación social, recomiendo la lectura del excelente libro de Agulles (2010).

da el pistoletazo de salida[2] con su idea de dinámica social y su pretensión de poder encontrar una ley de cambio histórico, en particular una ley del progreso, que dé cuenta del modo en que las sociedades se transforman en una secuencia específica. Este primer intento tendría una enorme influencia en enfoques y propuestas por lo demás tremendamente variados, obsesionando a muchos estudiosos de la dinámica social como Stuart Mill (2010) o Marx.[3] Todos ellos, pese a partir de posiciones filosóficas y políticas muy diferentes y albergar de igual modo objetivos y anhelos antagónicos, fueron seducidos por la idea de una sociología, en mayor o menor grado científica, que pudiera precisamente desvelar la naturaleza más profunda de un devenir histórico marcado por el avance irresistible y predecible en la dirección de una mejora humana constante, por ese progreso que encandiló con sus encantos a casi todos los pensadores del siglo xx. Es quizá Durkheim, en *Las reglas del método sociológico*, quien defiende de un modo más explícito que la Sociología puede fundar su objeto de conocimiento imitando a las ciencias naturales, con dos de los lemas centrales de su trabajo: los hechos sociales se explican por otros hechos sociales y hay que tratar los hechos sociales como si fuesen cosas.

Castoriadis no puede aceptar ninguna de estas dos ideas, y es en ese sentido en el que critica el modo en que tradicionalmente se ha abordado el ámbito de lo social entendido como objeto de reflexión teórica. En la ontología de la sociedad castoriadiana, sociedad e historia no pueden darse más que indisociablemente unidos ya que aquello que caracteriza más profundamente a la sociedad entendida como *para sí* es precisamente su propia posibilidad y obligación de crearse y autotransformarse incesantemente. Es decir, lejos de existir una sociedad caracterizada y caracterizable al margen de cualquier transformación, u orientada a priori hacia un fin determinado y externo a ella misma, lo que nos encontramos, como es habitual en las reflexiones del pensador grecofrancés, es una centralidad de la idea de creación que hace que lo que caracterice más profundamente a la sociedad sea su propia dinámica de (auto)modificación, o si se quiere, su historia (Castoriadis, 1999, p. 453), y viceversa. Es decir, en palabras de Castoriadis, solo podemos entender el mundo

2 Siempre hablando de un pensamiento que se considera a sí mismo sociológico y se plantea los objetivos que describo de manera explícita. Sin duda mucho antes de Comte existen tentativas teóricas de describir y comprender la transformación y el progreso histórico.

3 Un posicionamiento tal es difícil de negar en el Marx que escribe una obra como *Miseria de la filosofía* (1974). Sin embargo, como suele ser habitual en el autor alemán, este se encuentra atravesado por una tremenda contradicción. Y es que, al mismo tiempo que intenta develar las leyes históricas como sucesión implacable que hace al capitalismo engendrar, por sí mismo, a sus propios sepultureros en textos como las *Tesis sobre Feuerbach* (1974), en muchos otros lugares se lanza a una crítica despiadada de todo intento de *ciencia* que no contemple una acción política.

sociohistórico como "*création incessante et essentiellement indéterminée ... de figures / formes / images* [creación incesante y esencialmente indeterminada ... de figuras / formas / imágenes]" (2006, p. 8) por parte de un colectivo anónimo.

Uno de los elementos fundamentales que aparecen a una luz radicalmente diferente en este nuevo marco es el del tiempo histórico. Una de las críticas fuertes de Castoriadis a todas las nociones heredadas en torno a la historia es que su apego a diferentes marcos enraizados en la *lógica de la determinidad* ha impedido sistemáticamente que pudiera comprenderse la existencia de un verdadero tiempo histórico, de un espacio para el cambio y la modificación radicales. De hecho, la manera que tiene Castoriadis de analizar el tiempo como una de las dimensiones de lo imaginario radical le permite situarlo en el centro de su ontología, siendo atributo tanto del ámbito de la psique (y condición de su dinámica de creación) como del mundo históricosocial.[4] La introducción de la noción de creación es una manera de solucionar dicho déficit:

> *Il n'y a temps essentiel, temps irréductible à une "spatialité" quelconque, temps qui ne soit pas simple référentiel de repérage, que si et pour autant qu'il y a émergence de l'altérité radicale, soit création absolue —c'est-à-dire pour autant que ce qui émerge n'est pas dans ce qui est, fût-ce "logiquement" ou comme "virtualité" déjà constituée, qu'il n'est pas actualisation de possibles prédéterminés (la distinction de la puissance et de l'acte n'est que la manière la plus subtile et la plus profonde de supprimer le temps), donc, que le temps n'est pas simplement et seulement indétermination, mais surgissement de déterminations ou mieux de formes-figures-images-eidè autres. Le temps est autoaltération de ce qui est, qui n'est que pour autant qu'il est à-être* [Únicamente hay tiempo esencial, tiempo irreducible a una "espacialidad" cualquiera, tiempo que no sea simple término referencial de localización, si hay, y solo en la medida en que la haya, emergencia de la alteridad radical, y por ello mismo, creación absoluta; es decir, justamente en la medida en que lo que emerge no sea en lo que es, ni "lógicamente" ni como "virtualidad" ya constituida, en que no sea actualización de posibles predeterminados (la distinción de la potencia

4 Es más, esta idea de que, partiendo de la irreversibilidad del tiempo como dimensión del primer estrato natural, los regímenes de temporalidad son creación de cada sociedad instituida, le permite presentar una interpretación novedosa de la diferencia existente entre lo que se han venido a llamar sociedades *con y sin* historia. Esta clasificación, lejos de apuntar a sociedades con o sin régimen de historicidad, apunta al tipo de relación que establece cada sociedad con el hecho de ser fuente de un tipo determinado de institución temporal. Las sociedades sin historia basarían dicho vínculo en la ocultación (lo que Castoriadis denomina heteronomía), mientras que las sociedades históricas lo harían explícito y lo explorarían (una de las condiciones de lo que denominará autonomía). Véase para una ampliación de este debate Castoriadis (2006, pp. 276-279).

> y el acto solo es la manera más sutil y más profunda de eliminar el tiempo); por tanto, en la medida en que el tiempo no sea simple y únicamente indeterminación, sino surgimiento de determinaciones o, mejor aún, de formas-figuras-imágenes-*eidé* otras. El tiempo es autoalteración de lo que es, que solo es en la medida en que está por ser]. (Castoriadis, 1986, p. 46).

Uno de los conceptos más complejos de toda la descripción de Castoriadis es el de imaginario social radical instituyente.[5] Este es el término que el autor grecofrancés utilizar para designar la fuente de la que mana el ejercicio de creación en el mundo sociohistórico. De hecho, en una diferenciación que aparece ya en *L'institution imaginaire de la société* y que desarrollará en profundidad en su artículo de 1985 "Institution première de la société et institutions secondes" donde habla de una institución primera de la sociedad y de una serie de instituciones segundas. Estas últimas, que abordaremos más adelante, corresponden *grosso modo* a aquellas instituciones que podemos identificar como tales de manera intuitiva (Estado, familia, lenguaje, etc.). Pero la primera la define como: "L'institution première *de la société est le fait que la société se crée elle-même comme société et se crée chaque fois en se donnant des institutions animées par des significations imaginaires sociales spécifiques à la société considérée* [*La institución primera* de la sociedad es el hecho de que la sociedad se crea ella misma como sociedad y se crea en cada ocasión dotándose de instituciones animadas por significaciones imaginarias sociales propias de la sociedad en cuestión]" (2009, p. 150). Es esta institución primera, este acto de posición de figuras y *eidos* que es sinónimo de la creación de un mundo instituido y de una sociedad determinada, la que Castoriadis denomina imaginario social instituyente:

> Lo imaginario radical se da como socialhistórico y como psique/soma. Como socialhistórico, es flujo abierto del colectivo anónimo; como psique/soma, es flujo representativo/afectivo/intencional. A lo que es posición, creación, dar existencia en lo histórico-social lo llamamos imaginario social en el sentido primero del término, o sociedad instituyente. A lo que es posición, creación, dar existencia en la psique/soma para la psique/soma, le llamamos imaginación radical. (1989, p. 328).

No es casualidad que traiga a colación esta cita particular para tratar de arrojar luz sobre qué sea este imaginario social instituyente. Como vemos, el modo en que Castoriadis intenta ilustrar la naturaleza del mismo es realizar

5 Dependiendo del momento, Castoriadis utiliza diferentes formas y combinaciones de adjetivos para referirse a este: imaginario instituyente, imaginario social radical, etc. Por eso he optado por utilizar el término completo con todos los adjetivos.

un paralelismo con la imaginación radical en el ámbito de la psique. Si del fondo del magma (1999, p. 493) que le caracteriza la psique extrae y presenta ante sí un flujo de representaciones, intenciones y afectos (2008, p. 201); el imaginario social radical instituyente realiza una acción paralela, extrayendo del caos, del abismo o de lo sin fondo (1999, p. 509) combinaciones siempre diferentes y en principio inagotables de significaciones sociales imaginarias (que instituyen a su vez representaciones, intenciones y afectos, en este caso al nivel de lo social).

Teniendo en cuenta que casi todos nos hemos educado en el marco y en la terminología de la teoría heredada en torno a lo social este paralelismo no resulta completamente esclarecedor. ¿Cómo pensar la transformación históricosocial prescindiendo parcialmente de nociones como causalidad, agencia, voluntad o individuo? ¿Quién articula, y cómo, esos diferentes mundos instituidos? ¿Es un objeto el mundo social, un objeto de qué sujeto? Más adelante, cuando abordemos el problema de la sede de las significaciones imaginarias sociales, retomaremos esta cuestión con profundidad. Por ahora basta con que quede claro que para Castoriadis la creación anónima del mundo instituido por parte del imaginario radical instituyente es *sui generis.* Si este ámbito constituye un elemento ontológicamente diferenciado de lo real es precisamente por el hecho de que no podemos explicar su dinámica más profunda haciendo remisión a otras ya conocidas, a diferentes ámbitos más familiares, al léxico heredado, etc.

Una manera de entender mejor la originalidad de este punto de vista *ontológico* en Castoriadis es detenerse un poco más en la noción de magma en el contexto de la descripción de la sociedad del filósofo grecofrancés. Las posturas dominantes en su época, como el funcionalismo, el marxismo clásico o el estructuralismo, entendían la sociedad como un conjunto determinado de cosas y de relaciones entre cosas. Y, por tanto, la teoría de la sociedad consistía en describir íntegramente dichas *cosas* y las relaciones que entre ellas se establecían, pudiendo de ese modo *atrapar* por completo lo social en el marco de un sistema determinado, completo y cerrado.

Para Castoriadis, en cambio, la característica más básica de la realidad es su naturaleza caótica, magmática. En el sin fondo que constituye el total de lo existente, la descripción humana tan solo puede aspirar a una sistematización parcial, que siempre deja resto. Pero, más aún, lo determinante de la descripción ontológica en clave de magmas de lo social no es solo la imposibilidad de una sistematización total de lo social. Lo que esta pone sobre la mesa con toda contundencia, como desarrolla magistralmente Castoriadis en la primera parte de *La institución imaginaria de la sociedad*, es la misma posibilidad de reducir

la sociedad a un conjunto de objetos y relaciones. Y es que, lejos de venir dados de antemano, los objetos sociales y el tipo de relaciones existentes entre ellos son una de las cosas que el imaginario social instituye y crea en un punto determinado. Es, por tanto, imposible pensar en descripciones deterministas que, como por ejemplo hacía el marxismo, tome una creación de una sociedad específica (por ejemplo la idea de la economía como una dimensión separada de lo social y una de las partes de esta) y la convierta en un universal capaz de explicar la dinámica de cambio y la naturaleza de cualquier mundo social (¿cómo explicar en clave de un determinismo económico la naturaleza de sociedades de subsistencia para las que la economía como ámbito separado ni tan siquiera se había instituido?).

Una manera quizá sencilla de entender el tipo de descripción de lo social que realiza Castoriadis es fijarse en un objeto social concreto: el lenguaje. El lenguaje, construcción social por excelencia, no puede pensarse como creación explícita de ningún individuo. Surge como creación de un colectivo anónimo y es después compartido por cada uno de los individuos. Es más, aunque la existencia efectiva del lenguaje sea la suma del uso y la presencia del mismo que se da en cada uno de los individuos que lo utilizan (el lenguaje está en potencia completo en cada uno de sus usuarios) y de los objetos en que se encarna (libros, diccionarios, gramáticas, etc.), su carácter magmático impide entenderlo únicamente como la suma de cada uno de esos diferentes átomos. El hecho de que se encuentre siempre abierto a la innovación y al cambio hace que la única forma de entender el lenguaje, en tanto que realidad magmática, sea prescindir de cualquier noción ingenua de adición o composición. No existe una descripción analítica, completa y cerrada del lenguaje. Vemos pues que recoge así las características principales de lo que Castoriadis asume que es la naturaleza más profunda de toda creación social y del imaginario radical instituyente, las características ontológicas del mundo sociohistórico.

Las significaciones imaginarias sociales

Una buena síntesis de su manera de comprender el mundo sociohistórico la realizó Castoriadis en la introducción que preparó para sus textos de la época de *Socialismo y Barbarie* en torno al movimiento obrero. Allí afirmaba este:

> Una formación socialhistórica se constituye al instituirse, lo que quiere decir en primer lugar (aunque no solo): al instaurar un magma de significaciones (términos y referencias) imaginarias (no reducibles a lo "real" o a lo "racional") sociales (que valen para todos los miembros de la formación, sin ser necesariamente conocidas como tales). El

> análisis teórico podrá efectuar una serie de descomposiciones y de recomposiciones sobre lo que se manifiesta en la superficie de la vida de la formación considerada (indicando, por ejemplo, que las conexiones más importantes no se encuentran donde los participantes creen explícitamente que se sitúan); pero lo que encontrará de nuevo, como principio y momento decisivo de la organización latente que descubrirá, será una vez más un magma de significaciones imaginarias, establecido por la formación socialhistórica considerada y modificado a lo largo de su historia —de un modo más preciso: cuya modificación continua constituye una dimensión decisiva de esa historia— y a cuyo respecto el análisis *no es libre* ..., independientemente de nuestras construcciones, les resiste .... Ningún artificio filosófico o epistemológico puede, por tanto, eliminar el *ser propio* del objeto socialhistórico. (1979, pp. 21-23).

En lo anterior se hace evidente que el concepto clave en su descripción es el de *significación imaginaria social.* Al fin y al cabo, el mundo instituido, y también los mundos instituyentes que pueden oponérsele en un momento dado, están precisamente compuestos (magmáticamente) de estas. Como creaciones magmáticas del imaginario social radical, las significaciones imaginarias sociales son hasta cierto punto sinónimo de la totalidad de la propia sociedad, la caracterizan al nivel que le es más propio. Es interesante porque en estas, en el mundo de significaciones que crean, recae la responsabilidad precisamente de mantener la unidad del todo social mediante la definición de los límites de aquello que se considera real e irreal, posible e imposible. Eso teniendo en cuenta que en tanto que sociedad instituyente su estabilidad se caracteriza por una constante autoalteración (1989, pp. 331-332), ya sea porque se establece una pugna entre el mundo instituido y uno o más mundos instituyentes o incluso para mantener la supuesta estabilidad del mundo instituido frente a una realidad que inevitablemente está caracterizada por el cambio continuo. Es resumen, las significaciones imaginarias sociales determinan lo que Castoriadis llama la *ecceidad* de una determinada sociedad, aquello que hace que esta sea dicha sociedad y no cualquier otra (2006, p. 519).

La manera en la que Castoriadis entiende la especificidad de un determinado mundo social supera además cualquier estrecho límite intelectualista. Lejos de pensar que una sociedad es sinónimo del conjunto de las representaciones del mundo que esta puede albergar, Castoriadis plantea que en las significaciones imaginarias sociales se encierran también los afectos y los fines de un determinado mundo social, y por derivación, parte de los mismos correspondientes a los individuos que lo componen:

> *Le rôle de ces significations imaginaires sociales ... est triple. Ce sont elles qui structurent les répresentations du monde en général .... Deuxièmement, elles désignent les finalités de l'action, elles imposent ce qui est à faire et à en pas faire, ce qui est bon à faire et ce qui n'est pas bon à faire .... Et, troisièmement, point sans doute le plus difficile à cerner, elles établissent les types d'affects caractéristiques d'une société* [El papel de las significaciones imaginarias sociales ... es triple. Son, por un lado, las encargadas de estructurar las representaciones del mundo en general .... Por otro lado, designan las finalidades de la acción, imponen lo que hay y lo que no hay que hacer, lo que es bueno y lo que es malo .... Y, por último, el punto sin duda más difícil de captar, se encargan de establecer los tipos de afectos característicos de una sociedad]. (2007a, p. 152).

Además, no se trata de una descripción ideal de un supuesto *mundo real*. Como discutiremos con detenimiento en el próximo apartado, las significaciones imaginarias sociales no son entidades trascendentes o ideales. La existencia efectiva del mundo de significaciones, pese a que su carácter magmático impida reducirlo únicamente a esa manifestación efectiva o reproducirlo a partir de ella, será su encarnación específica en los propios individuos que componen la sociedad y los objetos a los que esta da lugar (2006, pp. 514-515). Estos elementos serán su sede.

Uno de los objetos sociales clave en los que las significaciones encuentran su sede son las instituciones sociales, las instituciones segundas que como veíamos antes seguían al ejercicio instituyente de la institución primera de la sociedad. Estas instituciones segundas son, de hecho, el modo en que la primera se articula e instrumenta, es decir, adquiere una forma determinada y no otra:

> *Et cette institution première s'articule et s'instrumente dans des* institutions secondes *(ce qui ne veut nullement dire: secondaires), que nous pouvons diviser en deux catégories. Il y en a qui sont, dans l'abstrait, dans leur forme,* transhistoriques. *Tels sont, par example, le langage: chaque langue est différente, mais il n'y a pas de société sans langage; ou l'individu ...; ou la famille .... Et il y a des institutions secondes qui sont spécifiques à des sociétés données et qui y jouent un rôle absolument central, au sens que ce qui est d'une importance vitale pour l'institution de la société considérée, ses significations imaginaires sociales, est essentiellement porté par ces institutions spécifiques* [Y esta institución primera se articula y se instrumenta en las *instituciones segundas* (lo que en absoluto es sinónimo de secundarias), que es posible dividir en dos categorías. Las hay que son, a un nivel abstracto, en su forma, *transhistóricas*. Ejemplos

de estas son el lenguaje (cada lengua es diferente, pero no hay sociedad sin lenguaje), o el individuo ..., o la familia .... Y hay instituciones segundas que son específicas de cada sociedad particular y que juegan un papel absolutamente central, en el sentido de que aquello que reviste una importancia vital para la institución de la sociedad en cuestión, sus significaciones imaginarias sociales, aparece en lo esencial vehiculado por estas instituciones específicas]. (2009, p. 151).

Estas significaciones tienen dos características básicas que, aunque no podré desarrollar aquí con la profundidad que merece, no podemos pasar por alto en una discusión como la que nos ocupa. Por un lado, la creación de significaciones imaginarias sociales es simultáneamente libre y condicionada. O como solía decir Castoriadis, la creación ontológica (de la que la creación en el mundo sociohistórico es un caso particular), puede hacer surgir lo *ex nihilo*. De lo anterior se deduce que cualquier posición que pretenda defender un determinismo del tipo que sea, la posibilidad de encontrar y explicar cadenas causales fuertes, cerradas y definitivas para la creación histórica, simplemente será incapaz de captar la naturaleza más profunda de lo social. Sin embargo, esta posibilidad de surgimiento de lo radicalmente otro e inesperado no implica en ningún caso que la creación se realice *in nihilo,* en la nada, o *cum nihilo,* desde la nada (2008, p. 22). Aunque podamos entender, a la luz de lo anterior, la historia como el proceso de aparición sucesiva de nuevas formas, *eidos*, estas no aparecen desligadas de todo ni pueden revestirse de un carácter de novedad tan radical como para llegar a ser absolutamente incompatibles o inarmónicas con lo ya existente. Será en ese sentido en el que Castoriadis hablará de cuatro tipos de *condicionantes a la creación*. En primer lugar, los *condicionantes externos*:

Il existe des contraintes "externes" —tout spécialement, celles imposées par la première strate naturelle .... Sont essentiellement triviales (ce qui ne veut pas dire qu'elles sont sans importance) .... L'institution sociale doit recréer cette dimension dans sa "représentation" du monde et d'elle-même ... [pour] créer un monde doté de sens .... A ces contraintes "externes" correspond la fonctionnalité des institutions, en particulier de celles concernant la production de la vie matérielle et la reproduction sexuelle [Existen condicionantes "externos" —en particular, aquellos impuestos por el primer estrato natural .... Estos son esencialmente triviales (lo que no significa que no sean importantes) .... La institución social tiene la obligación de recrear dicha dimensión en su "representación" del mundo y de ella misma ... [para] crear un mundo dotado de sentido .... A estos condicionantes "externos" se les asocia la funcionalidad de las

> instituciones, en particular de aquellas relacionadas con la producción de la vida material y la reproducción sexual]. (2008, pp. 321-322).

Es decir, toda creación social debe *apoyarse* (2006, p. 339) en lo que Castoriadis denomina el *primer estrato natural*, que a grandes rasgos corresponde a una naturaleza inorgánica que está abierta a un tratamiento lógicomatemático, que no requiere de la lógica de los magmas porque puede ser abordable a través de la lógica ensídica (1999, p. 487) y reducida a los términos de esta.

Por otro lado, nos encontraríamos con una serie de condicionantes impuestos por la naturaleza propia de la psique. Al ser condición de todo mundo instituido el ser capaz de construir individuos sociales como resultado de la imposición parcial de un determinado mundo instituido sobre una psique, una condición de la que no puede escapar es satisfacer los requerimientos de una estabilidad relativa de dicha unión entre psique y sociedad. A estos los engloba Castoriadis bajo el nombre de *condicionantes internos* (2008, p. 322) y hacen fundamentalmente referencia a la necesidad de ofrecer un sentido a la psique.

Un tercer grupo de condicionantes serían aquellos que Castoriadis denomina propiamente *condicionantes históricos* (2008, pp. 322-323). Estos, quizá próximos a aquello que podemos tener intuitivamente en mente al pensar en una cierta noción de causalidad histórica, hacen referencia a la inexcusable relación que existe entre todo momento presente y los momentos pasados que le preceden, la tradición. La manera en la que Castoriadis entiende la relación con la tradición es hasta cierto punto *sui generis*. Para este no existe como tal una tradición fija e inmutable con la cual nos relacionamos de manera unívoca y sin ningún tipo de mediación, sino que es obligación de cada sociedad desarrollar una interpretación propia de ese vínculo, que además apunte al futuro de esa propia sociedad. Pero esa interpretación es creación y recreación, es institución en el sentido pleno de la palabra. Sin embargo, al igual que la creación de la infinidad de ritos de paso en lo social no puede eludir la existencia biológica de la pubertad, Castoriadis rechaza cualquier posición absolutamente relativista que piense que la historia se reduce de hecho al relato que nosotros hagamos de ella.[6] Si se puede hablar en rigor de la existencia de condicionantes históricos es porque existen, más allá de nuestros

6 Se ha dado en el contexto del siglo xx, y con una influencia nada desdeñable del giro lingüístico en la filosofía y las ciencias sociales o de la idea de hermenéutica en la obra de Gadamer (1991, 1996), una profunda transformación en el ámbito histórico. Esta, presentada y sintetizada en obras como las de Iggers (2005) o Fontana i Làzaro (1992, 2005), ha roto con escuelas como la marxista o la de los Anales para situar en el centro la idea de la historia como relato indeterminado, abriendo además un fuerte debate epistemológico. Un ejemplo claro de esta nueva posición, que corresponde precisamente a la crítica de Castoriadis que presento, sería la de Hayden White (2014).

relatos, unos hechos determinados que han tenido lugar y que son en todos los casos aquellos de los que debe partir cualquier interpretación de la historia, en general, y la construcción de una relación con la tradición en particular.

Por último, existen un cuarto grupo de condicionantes que hacen referencia a las condiciones y requisitos propios de la constitución de un mundo instituido. Este no solo tiene que respetar lo que Castoriadis denomina su dimensión funcional, su relación con el primer estrato, y dar una estabilidad a la psique; sino que debe satisfacer de igual modo condicionantes que el filósofo grecofrances denomina *condicionantes intrínsecos*. Dentro de esta categoría distingue dos de ellos: en primer lugar se encontraría el requisito de coherencia entre las diferentes significaciones sociales imaginarias e instituciones en el interior de un mismo mundo instituido (Castoriadis, 2008, p. 323). El segundo tipo de *condicionantes intrínsecos* a los que Castoriadis hace referencia son aquellos relativos a la completud de una sociedad determinada (2008, pp. 324-325).

La condición de coherencia no excluye la existencia de divisiones, oposiciones y luchas internas en el seno del mundo instituido (2008, p. 323). Esta coherencia es, de hecho, la responsable de la existencia de lo que denomina una *implicación* o *ligazón* entre las diferentes partes de un determinado mundo instituido:

> *Ici appartient aussi l'implication imaginaire réciproque des "parties" de l'institution et des significations imaginaires sociales. Il s'agit non seulement de leurs dépendances réciproques pseudo-"fonctionnelles," mais surtout de l'unité et de la parenté substantive et énigmatique entre les artefacts, les régimes politiques, les oeuvres d'art et, bien sûr, les types humains appartenant à la même société et à la même période historique. Inutile de rappeler que toute idée d'explication "causale" ou "logique" de cette unité est privée de sens* [Aquí se incluye de igual modo la ligazón imaginaria recíproca de las diferentes "partes" de la institución y de las significaciones imaginarias sociales. Con ello hago referencia no únicamente a su dependencia recíproca "pseudofuncional", sino sobre todo a la unidad y el parentesco sustantivo y enigmático que aparece entre los artefactos, los regímenes políticos, las obras de arte y, por supuesto, los tipos humanos que pertenecen a una misma sociedad y a un mismo periodo histórico. Es inútil volver a recordar que toda idea de explicación "causal" o "lógica" de dicha unidad carece de sentido]. (2008, p. 324).

Este comentario, realizado casi de pasada y hasta donde yo se nunca retomado, no deja de ser hasta cierto punto insatisfactorio. Queda claro el sentido en el que Castoriadis afirma la posibilidad de coexistencia entre conflicto y coherencia. Cuando toma como ejemplo la oposición entre señores feudales y campesinos lo que nos quiere indicar es que en las sociedades donde existe una diferencia de poder, aunque esta pueda derivar en una oposición de intereses y una lucha explícita entre diferentes grupos e individuos, a todos ellos subyacerá en todos los casos un grueso de caracteres compartidos: lengua, instituciones, instrumentos, etc. Sin embargo, si realmente nos tomamos en serio la idea de autonomía que Castoriadis defendió durante toda su vida, un proyecto verdaderamente revolucionario, que aspire a la autonomía, tiene por necesidad que destruir ciertas significaciones e instituciones existentes para dar paso a otras nuevas que, en principio, serán incoherentes con las ya existentes. Quizá a eso hace referencia Castoriadis cuando dice, en su discusión sobre la coherencia: "*Les choses changent avec les sociétés capitalistes, en particulier celles de la maturité, mais dans ces cas il y a novation historique qui ressortit à une autre discussion* [Las cosas cambian con las sociedades capitalistas, en particular en su versión madura. En ese caso aparece una innovación histórica que nos remite a una discusión diferente]" (2008, pp. 323-324). Sin embargo, además de que la frase es poco clara, si pensamos en que él mismo situó el nacimiento del proyecto de autonomía en el mundo griego, parece que más que una característica puntual de la modernidad en un sentido amplio sería una condición compartida al menos por todo grupo que se plantea de manera explícita la posibilidad de transformar su propia institucionalidad, su mundo instituido.

Por último, la segunda característica de las significaciones imaginarias sociales que no podemos dejar de mencionar es su carácter dual. Como decíamos, el primer estrato natural viene caracterizado exhaustivamente por su naturaleza ensídica. Es justamente esta naturaleza ensídica del primer estrato natural la que da en parte cuenta de la dualidad intrínseca a todo producto del quehacer social. Y digo en parte porque también las creaciones que no parten del apoyo natural, que son directamente derivadas de un determinado magma de significaciones (pensemos en construcciones institucionales como el derecho, que parte de un determinado mundo instituido pero no se apoya directamente sobre el primer estrato natural) comparten esa naturaleza dual. Dicha dualidad es la que nos permite identificar y diferenciar en todo producto histórico social, y en particular en las significaciones imaginarias sociales, una dimensión ensídica (a veces también denominada por Castoriadis funcional) y una dimensión imaginaria. Esta última, es la que da cuenta de la posibilidad

infinita de irrupción y creación. La primera, es la que recoge lo que de ensidizable hay en los diferentes productos sociales.

Repensando la noción de significación imaginaria social. El problema de la sede

Hasta este punto me he limitado a realizar una exposición relativamente canónica del pensamiento de Castoriadis. Aunque no suele ser habitual dar a la cuestión de los condicionantes de la creación al menos tanta importancia como a la naturaleza radical de esta, se podría decir que al lector conocedor de la obra del filósofo grecofrancés las líneas anteriores no le descubrirán casi nada nuevo. Sin embargo, lo que sigue pretende ser una discusión original al respecto de algunas de las problemáticas que implica la descripción que el propio autor, y casi todos sus intérpretes, han hecho de la noción de significación imaginaria social. Como ya señalé antes, el hecho de no poder utilizar el corpus del léxico heredado para describir la ontología de lo social de Castoriadis complica en gran medida la labor de un lector que pretenda interpretarlo de manera crítica. Entre las dificultades que surgen, una de las más relevantes es la ausencia de una descripción clara y unívoca de la noción de significación imaginaria social. Se puede afirmar con bastante rotundidad que en Castoriadis no existe una única forma de describir las relaciones existentes entre significaciones imaginarias sociales, por un lado, e instituciones y constitución material de la sociedad, por otro. De entre los muchos momentos en que el filósofo grecofrancés se ocupó de esa cuestión quizá el único fragmento en el que nos ofrece algo parecido a una descripción completa que pone en claro este punto es el siguiente, que a partir de ahora llamaremos *fragmento A*:

> *Les significations imaginaires sociales sont dans et par les "choses" —objets et individus— qui les présentifient et les figurent, directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement. Elles en peuvent être que moyennant leur "incarnation," leur "inscription," leur présentation et figuration dans et par un réseau d'individus et d'objets qu'elles "informent" —qui sont à la fois entités concrètes et instances ou exemplaires de types, d'eidè—, individus et objets qui ne sont en général et ne sont ce qu'ils sont que moyennant ces significations. Cette relation sui generis à des individus et des objets sociaux en fait des significations imaginaires sociales et interdit de les confondre avec des significations en général, encore moins de les traiter en pures et simples fictions. Dire des significations imaginaires sociales qu'elles sont instituées, ou dire que l'institution de la société est institution d'un monde de significations imaginaires sociales, veut dire aussi que ces significations sont présentifiées et*

> *figurées dans et par l'effectivité des individus, des actes et des objets qu'elles "informent". L'institution de la société est ce qu'elle est et telle qu'elle est en tant qu'elle "matérialise" un magma de significations imaginaires sociales, par référence auquel seulement individus et objets peuvent être saisis et même simplement exister; et ce magma ne peut pas non plus être dit être séparément des individus et des objets qu'il fait être. Nous n'avons pas ici des significations "librement détachables" de tout support matériel, de purs pôles d'idéalité; c'est dans et par l'être et l'être-ainsi de ce "suppor" que ces significations sont et sont telles qu'elles sont* [Las significaciones imaginarias sociales están en y por las "cosas" —objetos e individuos— que las presentan y las figuran, directa o indirectamente, inmediata o mediatamente. Solo pueden tener existencia mediante su "encarnación", su "inscripción", su presentación y figuración en y por una red de individuos y objetos que ellas "informan" —que son a la vez entidades concretas e instancias o ejemplares tipos, *eidé*—, individuos y objetos que en general solo son y solo son lo que son a través de estas significaciones. Esta relación *sui generis* tiene a los individuos y los objetos sociales como hecho constitutivo de las significaciones imaginarias sociales y, en ese sentido, impide confundirlas con las significaciones en general, y menos tratarlas como puras y simples ficciones. Decir de las significaciones imaginarias sociales que son instituidas, o decir que la institución de la sociedad es institución de un mundo de significaciones imaginarias sociales, quiere también decir que dichas significaciones son presentadas y figuradas en y por la efectividad de los individuos, de los actos y de los objetos a los que ellas mismas "dan forma". La institución de la sociedad es lo que es y tal como es en la medida en que "materializa" un magma de significaciones imaginarias sociales en referencia al cual, y solo en referencia al cual, tanto los individuos como los objetos pueden ser aprehendidos e incluso pueden simplemente existir. Y este magma tampoco puede ser dicho separadamente de los individuos y de los objetos a los que da existencia. No nos encontramos ante significaciones "libremente aislables" de todo soporte material, ante polos puros de idealidad. Es en y por el ser del ser así de dicho "soporte" que las significaciones son y son tal y como son]. (2006, pp. 514-515).

Desde mi punto de vista en estas líneas reside la posibilidad de formular una tesis que sirva de respuesta a las preguntas que planteaba unas líneas atrás. Sin duda no deja de ser un tanto arriesgado lanzarse a plantear una tesis así amparándonos en un fragmento que es hasta cierto punto excepcional, sin embargo gran parte de las reflexiones que Castoriadis realizó en torno a la

técnica en artículos como "Technique" [Técnica"] (1998) o "Réflexions sur le 'développement' et la 'rationalité'" ["Reflexiones sobre el 'desarrollo' y la 'racionalidad'"] (1999), apoyan de cierta manera las conclusiones que siguen. Para una revisión general de la reflexión castoriadiana sobre la técnica y una bibliografía actualizada sobre este problema recomiendo consultar mis textos (Almazán, 2018, 2019). En cualquier caso, y pese a no haber sido una posición habitual dentro de los estudios castoriadianos, lo que sigue es absolutamente compatible con el marco castoriadiano general que hemos descrito y, además, permite ampliar la ontología de lo social de Castoriadis en direcciones de enorme interés teórico y práctico.

De la lectura atenta del fragmento A lo que podemos concluir es que las significaciones imaginarias sociales gozan de un estatuto ontológico peculiar. Si recordamos, el mal llamado sujeto de la creación sociohistórica (ya que la creación social era una creación anónima, extendida e impersonal) era la imaginación radical. Esta no podía entenderse en clave de las nociones habituales de sujeto y objeto, y de hecho no se localizaba de manera evidente en ningún *lugar* claramente identificable de la sociedad. Vimos que, desde un punto de vista sociológico, el mundo instituido no era mera suma de individuos, pero sin embargo tampoco tenía existencia más allá de la encarnación efectiva del mismo que suponían los individuos interpretados como creación social. Los individuos son, según la fórmula que gustaba de utilizar Castoriadis, "*fragments marchants et parlantes d'une société donnée* [fragmentos ambulantes y parlantes]" (2008, p. 318) de dicho mundo instituido. Sin embargo, al ser la sociedad un magma, resulta imposible reproducirla o reconstruirla a través de la combinación de sus diferentes elementos, quedando dicha descripción siempre superada por su apertura perenne a la posibilidad de creación de nuevas significaciones sociales imaginarias. El mismo Castoriadis sintetizaba sus ideas a este respecto afirmando que:

> *Nous ne rencontrons jamais des individus psychosomatiques singuliers à l'état "pur"; nous ne rencontrons que des individus socialisés. Le noyau psychique ne se manifeste que rarement, et même alors indirectemente. En lui-même, il forme la limite perpétuellement inatteignable du travail psychanalytique .... Les individus socialisés sont des fragments marchants et parlantes d'une société donnée; et ils sont des fragments totaux; c'est-à-dire ils incarnent, en partie effectivement, en partie potentiellement, le noyau essentiel des institutions et des significations de leur société. Il n'y a pas d'opposition entre l'individu et la société; l'individu est une création sociale .... La vrai polarité est la polarité société/psyché* [No nos topamos jamás con individuos psicosomáticos singulares en estado "puro", solo con individuos socializados. Es raro

> que el núcleo psíquico se manifieste y, cuando lo hace, suele ser de manera indirecta. En sí mismo, este constituye el límite perpetuamente inalcanzable del trabajo psicoanalítico .... Los individuos socializados son fragmentos ambulantes y parlantes de una sociedad determinada, y son además fragmentos *totales*. Es decir, encarnan, en parte de manera efectiva, en parte potencial, el núcleo esencial de las instituciones y las significaciones de su sociedad. No hay oposición entre individuo y sociedad, el individuo es una creación social .... La verdadera polaridad es la polaridad sociedad/psique]. (2008, p. 318).

En conclusión, pese a existir únicamente en los individuos sociales, el mundo instituido es algo más y algo diferente a estos. Algo similar podríamos decir de las instituciones sociales más intuitivas como el lenguaje o el Estado. Aunque de manera efectiva existen únicamente en tanto que suma de los individuos conformados por ellas, en realidad su estatuto de realidad desborda a dichos individuos y tiene una contextura ontológica diferente.

Mi tesis es que podemos defender que esa relación *sui generis* que señalaba como propia de los individuos o de las instituciones en su sentido habitual es *en realidad extensible al conjunto de la materialidad de una determinada sociedad y, en particular, al entramado de todos sus objetos técnicos* (en la terminología del fragmento A, objetos sociales).

Esta afirmación me lleva hasta cierto punto a romper con los que han sido intérpretes fundamentales de las ideas sociales de Castoriadis (Adams, 2011; Caumières y Tomès, 2017; Cervera-Marzal y Fabri, 2015; Poirier, 2011) y con su interpretación de la noción de autonomía. Para estos los únicos elementos pertinentes a la hora de comprender la morfología de lo social, y por tanto su eventual transformación en las líneas que dibuja el proyecto de autonomía (Caumières, 2007), son precisamente los individuos sociales y las instituciones.

Si leemos con atención el fragmento A, y los textos sobre la técnica, lo que vemos es que más allá de que los objetos técnicos se puedan entender como objetos magmáticos y creaciones sociohistóricas (Bérard, 2004), o que exista la necesidad de profundizar en la relación entre creación sociohistórica y naturaleza a la hora de hablar de la cultura material de una determinada sociedad, la naturaleza más profunda y radicalmente sociohistórica del conjunto de la materialidad de una sociedad reside en el hecho de que dicha *materialidad específica de una sociedad determinada es institucionalización y materialización de su magma de significaciones imaginarias sociales*. Esta tesis reviste implicaciones de peso, porque de tomarla en serio supone ampliar en gran medida y enriquecer notablemente los derroteros en los que habitualmente se desarrolló el pensamiento castoriadiano. En mi opinión, y como justifiqué en

mi tesis doctoral (Almazán, 2019), existe una ausencia bastante sistemática de reflexión en torno a la imbricación entre materialidad y mundo sociohistórico en los escritos de Castoriadis que ha supuesto un lastre para su propuesta filosófica, además de un relativo empobrecimiento de la misma. Al haberse limitado en muchas ocasiones a señalar a los individuos y a ciertas instituciones como sedes del magma de significaciones imaginarias sociales, su manera de entender la dimensión técnicomaterial de la sociedad ha coqueteado con una reducción a lo funcional o a lo simplemente condicionante de una creación social de la que en rigor no formaría parte. Esta reducción es evidente en, por ejemplo, la manera en que en muchas ocasiones en el contexto de su discusión sobre autonomía se identifica transformación de la sociedad y transformación antropológica e institucional de las diferentes sociedades (Castoriadis, 2007b, 2012). Es más, incluso si esta nunca hubiera sido su posición, y existen textos aislados que parecen apuntar en esa dirección, su poca claridad y trabajo en esta dirección hace de hecho necesaria una reinterpretación explícita de su propuesta en ese sentido.

Debemos, por tanto, ampliar la noción de sede del mundo instituido para incluir en ella, por un lado, la constitución material específica de cada sociedad. Es decir, tanto su metabolismo (Toledo, 2013) como su cultura material en un sentido amplio (Pounds, 1999). Por otro lado, sede de dichas significaciones debe ser también el acervo técnico e instrumental de cada sociedad (Mumford, 2011). Esta adición no solo da lugar a una visión mucho más rica y compleja de la ontología social de Castoriadis, sino que es *a priori* absolutamente compatible con la interpretación ortodoxa del pensamiento de Castoriadis. Desde este marco entendemos que estas nuevas sedes del magma de significaciones imaginarias sociales son productos sociohistóricos de pleno derecho y elementos constitutivos e inseparables de cualquier mundo instituido, y por derivación de cualquier polo instituyente que pretenda subvertirlo.

De igual modo, a partir de esta tesis podemos ampliar notablemente lo que entendemos por instituciones, y comprender que estas (desde el lenguaje pasando por el Estado, la familia, los gestos técnicos, los repertorios técnicos, los saberes agrícolas, el mercado, los individuos, los géneros etc.) son la materialización efectiva de las significaciones imaginarias sociales que constituyen cada sociedad. Las significaciones imaginarias sociales pueden vivir únicamente en tanto que materializadas e instituidas en este conglomerado plural de realidades sociohistóricas, y de hecho no tienen más realidad efectiva que la del conjunto concreto de dichas materializaciones (la suma de los individuos específicos, sus instituciones, sus construcciones materiales artificiales y su particular metabolismo y transformación parcial de la naturaleza).

Pero aún hay más: como ya vimos, en la teorización castoriadiana de lo social no es posible separar una descripción *estática* y otra *dinámica*. Esto quiere decir que de mi tesis no se deriva únicamente una visión enriquecida de la fisionomía de la sociedad, sino que en la misma podemos fundamentar con toda su fuerza una idea de pluralidad radical en la transformación histórica. Para el caso del individuo vimos que este era una creación social parcial, en rigor la intersección tensa y nunca completa de la sociedad instituida y la psique. Sin embargo, esto está lejos de situarnos en una posición de determinismo, no implica que los individuos se vean reducidos a entidades pasivas, a objetos de la dinámica social. Lo que ocurre es que surge una espiral de creación en la que estos constructos sociales son a su vez sujetos de nuevas creaciones y actúan como fuente de transformaciones sociales efectivas. Su naturaleza profunda de psique es el garante de que todo individuo siempre pueda rebelarse y poner en cuestión en el magma de significaciones imaginarias que lo ha conformado. En el resto no colonizado existe siempre el potencial de la contestación. Es más, atendiendo a la particular relación *sui generis* que describe el estrato ontológico de lo sociohistórico, la creación de nuevas significaciones sociales imaginarias parte de dichos individuos para después, en su extensión, generalización y utilización, trascender las capacidades de control de cualquier creador individual y convertirse en productos impersonales, anónimos y sociales.

Lo que podemos derivar de esta nueva tesis es una generalización que complejiza esta descripción. Igual que entendemos que la constitución material específica de una determinada sociedad es sede del magma de significaciones sociales imaginarias de la misma, *es posible afirmar que dicha constitución material es a su vez fuente de creación de nuevas significaciones en sus modificaciones y transformaciones*. Es decir, que lejos de ser meros condicionantes a la creación, su estatuto de sede de los mundos instituidos hace que no podamos entender la construcción de un polo instituyente sin a su vez hacerlo equivalente a una transformación de la constitución material específica de la sociedad. Esto nos permite concluir que *cualquier construcción de autonomía tiene que pasar por una reflexión radical sobre el tipo de constitución material específica de la sociedad y una transformación efectiva de la misma que la haga compatible con el proyecto de autonomía.* O dicho de otro modo, nos permite adelantar ya la inevitabilidad de introducir una dimensión material explícita en cualquier propuesta de autonomía que formulemos hoy.

Aunque no lo desarrollaré mucho, esta conclusión tiene además una importancia enorme en el ámbito de la filosofía de la tecnología. De hecho, desde este punto de vista la filosofía de Castoriadis resulta un punto de partida inmejorable para fundamentar una idea radical de no neutralidad de la técnica

(Winner, 1987). Ya no solo es que la técnica no se pueda entender ni como un puro instrumento ni como sujeta a dinámicas ajenas a lo sociohistórico. Ni siquiera se limita a señalar la interrelación existente entre mundo sociohistórico y técnica entendida como producto radical y propio del mismo. Lo que nos viene a decir lo anterior es que, hasta cierto punto, *el mundo sociohistórico es (también) su constitución material específica, sus metabolismos y su acervo técnico*. Y, por tanto, que la única manera de poder hablar de un mundo socio-histórico distinto es precisamente *transformar de manera efectiva dicha constitución material*.

Aunque quizá sea un comentario superfluo a estas alturas, va de suyo que como en cualquier otra dimensión de la creación social existe un papel destacado para la continuidad en la transformación técnica. Es decir, del mismo modo en que discutimos que un elemento fundamental de la creación sociohistórica era el mundo instituido ya existente, que de algún modo condicionaba la creación de cualquier otro, existe una dimensión de continuidad indudable en la transformación de la constitución material efectiva de una sociedad (el estado de la misma en el punto de partida de cualquier transformación supone un condicionante fundamental). Eso, sin embargo, no contradice el hecho de que la construcción de un mundo radicalmente diferente tiene que pasar tanto o más por la transformación integral de sujetos e instituciones que por la conformación de una materialidad diferente y compatible con ese nuevo mundo. Recordando a Castoriadis, tendremos siempre la posibilidad de una creación *ex nihilo* (que no significa ni *cum niliho* ni *in nihilo*).

Conclusiones

A la vista de lo anterior podemos concluir que la ontología del mundo sociohistórico de Castoriadis resulta un aporte mayor a la historia de la reflexión sociológica en un sentido amplio. Y ello por varios motivos. En primer lugar porque en su diálogo con esta tradición se atreve a sostener una postura absolutamente rompedora en la que la centralidad de la noción de creación dinamita la distinción *sociedad* e *historia*. Desde su punto de vista es necesario entender lo social como autoalteración continua, y por tanto abandonar cualquier tipo de postura estructuralista o determinista. Además, la descripción ontológica de lo social en Castoriadis y su manera de entender una fragmentación ontológica esencial de lo existente hace que en su teoría se pueda desarrollar una descripción del individuo, la psique y la sociedad que, imbricándolos, no proceda por reducción en ninguna de las direcciones. Es decir, para Castoriadis el individuo (punto de encuentro siempre en tensión

entre sociedad y psique) es un producto social que sin embargo no permite dar una descripción completa de lo social. Esta relación *sui generis* que he tratado de recoger en la idea de sede, en el fondo deudora de la lógica de los magmas introducida por Castoriadis, aporta una clave novedosa para realizar estudios sobre lo social. La teoría de la sociedad de Castoriadis puede ser el punto de partida de una nueva línea de investigación sociohistórica.

El mismo Castoriadis fue consciente de esta potencialidad cuando realizó al menos dos ejercicios notables de descripción sociohistórica en su vida. Por un lado, su texto de 1979 *La cuestión de la historia del movimiento obrero*, en cuya escritura, como él mismo reconoce, se vio enormemente influido por la obra magna de Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. En este artículo Castoriadis desarrolla, al mismo tiempo, una síntesis teórica magistral de sus posiciones y una puesta en acción de su método tremendamente sugerente y potente encaminada a mostrar cómo la única manera de entender la formación de la clase obrera es precisamente entenderla como génesis de un determinado mundo de significaciones. En su descripción, como revitalización del imaginario de la autonomía.

Otro ejemplo mucho más ambicioso de su labor de historiador entendida como auscultador de mundos instituidos lo constituye el conjunto de sus indagaciones sobre el mundo griego en el marco de sus seminarios en la *École des hautes études en sciences sociales* (EHEES). En estos, hoy transcritos y publicados en tres volúmenes (2004, 2007b, 2012) Castoriadis se lanza a la titánica tarea de caracterizar el mundo griego en sus facetas religiosa, mítica, poética, política, institucional, filosófica, civil o legal, entre otras, con el nada desdeñable objetivo de poder dar respuesta al por qué del nacimiento simultáneo de la filosofía y la democracia en el mundo griego. El resultado de este vasto esfuerzo sigue siendo reconocido a día de hoy como un aporte mayor a los estudios históricos del mundo heleno. Lo anterior hace evidente la enorme potencialidad que encierra la propuesta de Castoriadis, aunque es a la vez el mejor ejemplo del enorme lastre que ha supuesto su insuficiente aclaración de la noción de sede de las significaciones imaginarias sociales. Tanto en los artículos que el autor grecofrancés dedicó a esclarece la que en su opinión debería ser la tarea del historiador, como en sus propios ejercicios de auscultamiento de diferentes mundos instituidos, existe una ausencia clave: la de los metabolismos y los acervos técnicos, la del mundo material. A veces interpretado de manera estrecha como una mera dimensión funcional, y en ocasiones directamente ignorado, el mundo material se encuentra ausente de descripciones que se centran fundamentalmente en la descripción de

las representaciones, afectos e intenciones de individuos e instituciones de diferentes mundos instituidos e instituyentes.

Sin embargo, si aceptamos la tesis que presenté en el apartado "Repensando la noción de significación imaginaria social. El problema de la sede," es evidente que cualquier ejercicio de descripción, y también cualquier praxis de transformación sociohistórica encaminada a la autonomía, tiene que entender que el mundo material es *sede* del mundo instituido y sus significaciones imaginarias sociales. O dicho de otro modo, cualquier descripción sociohistórica tiene que tener como componente central una indagación del metabolismo social y el acervo técnico de la sociedad en cuestión, ya que sin ella se nos escapará una dimensión fundamental de dichas significaciones y, lo que es peor, estaremos incurriendo en un sesgo idealista que lastrará irremediablemente nuestras conclusiones. Es por ello que considero que el aporte de este artículo es de gran relevancia. Gracias a la tesis aquí defendida es posible dar comienzo a un programa de investigación que utilice la reflexión de Castoriadis como herramienta y aproveche el modo en que esta combina la enorme potencia y centralidad de la noción castoriadiana de imaginación (y de creación) con un punto de vista anclado en lo material que se acerque al tipo de investigaciones que han entrelazado lo sociohistórico y lo ecológicomaterial para poder comprender tanto mundos instituidos pasados como las posibilidades de transformación de nuestro propio magma de significaciones imaginarias sociales.

Referencias bibliográficas

Adams, Suzie (2003). Castoriadis' Shift Towards Physis [El giro de Castoriadis hacia la physis]. *Thesis Eleven*, *74*(1), 105-112. DOI: 10.1177/0725513603074100

Adams, Suzie (2011). *Castoriadis's Ontology: Being and Creation* [La ontología de Castoriadis: ser y creación]. Nueva York, Estados Unidos de América: Fordham University.

Agulles, Juan Manuel (2010). *Sociología, estatismo y dominación social*. Madrid, MD: Asociación Cultural Brulot.

Almazán, Adrián (2018). *Técnica y autonomía. Una reflexión filosófica sobre la no neutralidad de la técnica desde la obra de Cornelius Castoriadis.* Tesis doctoral. Facultad de Filosofía. Universidad Autónoma de Madrid.

Almazán, Adrián (2019). Cornelius Castoriadis: Tecnología y autonomía. En Riechmann, Matarán y Carpintero (Eds.), *Para evitar la barbarie.*

Trayectorias de transición ecosocial y de colapso (pp. 185-210). Granada, AN: Universidad de Granada.

Bérard, François (2004). Sur Castoriadis et la technique [Sobre Castoriadis y la técnica]. Entrada del blog: Nouveau millénaire, Défis libertaires (http://1libertaire.free.fr/Castoriadis26.html) (Última consulta: 9 de enero de 2019)

Castoriadis, Cornelius (1979). *La experiencia del movimiento obrero. Vol 1. Cómo luchar* (Enrique Escobar, Trad.). Barcelona, CT: Tusquets.

Castoriadis, Cornelius (1983). *La Institución imaginaria de la sociedad. Vol 1. Marxismo y teoría revolucionaria* (Antoni Vicens, Trad.). Barcelona, CT: Tusquets.

Castoriadis, Cornelius (1989). *La Institución imaginaria de la sociedad. Vol 2. El imaginario social y la institución* (Marco-Aurelio Galmarini, Trad.). Barcelona, CT: Tusquets.

Castoriadis, Cornelius (1998). Technique [Técnica] *Les carrefours du labyrinthe I* (pp. 289-324)- París, Francia: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (1999). Réflexions sur le 'développement' et la 'rationalité' [Reflexiones sobre el 'desarrollo' y la 'racionalidad'] *Domaines de l'homme* (pp. 159-214). París, Francia: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (2000). *Le monde morcelé* [El mundo fragmentado]. París, Francia: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (2004). *Ce qui fait la Grèce, III. Thucydide, la force et le droit. Séminaires 1984-1985* [Lo que hace a Grecia, III. Tucídides, la fuerza y el derecho. Seminarios 1984-1985]. París, Francia: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (2006). *L'institution imaginaire de la société* [La institución imaginaria de la sociedad]. París, Francia: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (2007a). *La montée de l'insignifiance* [El ascenso de la insignificancia]. París, Francia: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (2007b). *Lo que hace a Grecia, I. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983* (Escobar, Garzonio, Arijón y Martignone, Trads.). México D.F., México: FCE.

Castoriadis, Cornelius (2008). *Fait et à faire* (2.ª ed.) [Hecho y por hacer]. París, Francia: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (2009). *Figures du pensable* [Figuras de lo pensable]. París, Francia: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (2012). *Lo que hace a Grecia, II. La ciudad y las leyes. Seminarios 1983-1984* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: FCE.

Caumières, Philippe. (2007). *Castoriadis. Le projet d'autonomie* [Castoriadis. El proyecto de autonomía]. París, Francia: Michalon.

Caumières, Philippe, y Tomès, Arnaud (2017). *Pour l'autonomie. La pensée politique de Castoriadis* [Por la autonomía. El pensamiento político de Castoriadis]. París, Francia: L'Échappée.

Cervera-Marzal, Manuel y Fabri, Eric (2015). *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains* [Autonomía o barbarie. La democracia radical de Cornelius Castoriadis y sus desafíos contemporáneos]. París, Francia: Passager Clandestin.

Comte, Auguste (2007). *Discurso sobre el espíritu positivo* (J. Marías, Trad.). Madrid, MD: Alianza.

Durkheim, Émile (2016). *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales* (S. González Noriega, Trad.). Madrid, MD: Alianza.

Fontana i Làzaro, Josep (1992). *La historia después del fin de la historia*. Barcelona, CT: Crítica.

Fontana i Làzaro, Josep (2005). *La historia de los hombres*. Barcelona, CT: Crítica.

Gadamer, H. G. (1991). *Verdad y método. Vol 1* (Ana Agut, Rafael de Agapito, Trad.). Salamanca, CL: Sígueme.

Gadamer, H. G. (1996). *Verdad y método*. *Vol 2* (Manuel Olasagasti, Trad.). Salamanca, CL: Sígueme.

Iggers, George G. (2005). *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* [Historiografía en el siglo veinte: de la objetividad científica al desafío posmoderno]. Middletown, Estados Unidos de América: Wesleyan University.

Marx, Karl (1974). *Miseria de la filosofía* (D. Abad de Santillán, Trad.). Madrid, MD: Júcar.

Marx, Karl, y Engels, Friedich (1974). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. (W. Roces, Trad.). Barcelona, CT: Grijalbo.

Mill, John Stuart (2010). *La lógica de las ciencias morales* (J. Francisco Álvarez, Adriana Kiczkowski, Trad.). Madrid, MD: CSIC.

Mumford, Lewis (2011). *El pentágono del poder: El mito de la máquina (dos)* (Javier Rodríguez Hidalgo, Trad.). La Rioja, RI: Pepitas de Calabaza

Parsons, Talcott (1999). *El sistema social* (José Cazorla Pérez, Jiménez Blanco, Trad.). Madrid, MD: Alianza.

Poirier, Nicolas (2011). *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et Institution* [La ontología política de Castoriadis. Creación e institución]. París, Francia: Payot & Rivages.

Pounds, Norman G. J. (1999). *La vida cotidiana* (Jordi Ainaud, Trad.). Barcelona, CT: Crítica.

Thompson, Edward P. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (A. Domènech, Trad.). Madrid, MD: Capitán Swing.

Toledo, Victor M. (2013). El metabolismo social: Una nueva teoría socioecológica. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, *34*(136), 41-71.

White, Hayden (2014). *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* (Stella Mastrangelo, Trad.). México, D.F.: México, FCE.

Winner, Langdon (1987). *La ballena y el reactor* (Elizabeth B. Casals, Trad.). Barcelona, CT: Gedisa.